

José Eduardo Reis

*Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD)*

## Essa rara coisa que somos numerosa e una

### **1. A vontade: essa rara coisa que somos numerosa e una, ou a essência do mundo para Schopenhauer**

Numa homenagem dedicada à memória de Margarida Losa, parece-me oportuno dar seguimento a uma conversa que com ela encetei em Leiden, aquando da realização do XV Congresso da AILC – ICLA. Na altura, Margarida Losa manifestou interesse pelo tema da minha comunicação versando a filosofia ética de Schopenhauer e a estética literária de Jorge Luis Borges. Trocámos, na circunstância, algumas ideias e ficou em aberto a possibilidade de lhe dar a conhecer a minha investigação sobre o tema das influências da filosofia do pensador alemão no escritor argentino. Decorre pois da expressão do seu interesse pelo tema referido a justificação do texto que se segue. Nele darei a palavra àqueles dois representantes singulares do campo da filosofia e da literatura, propondo uma leitura inter-sistémica, assinalando linhas de confluência temática e zonas de intersecção de sentido entre o discurso conceptual-metafísico de Schopenhauer e o discurso poético-ficcional de Borges. Concretamente, procurarei utilizar a filosofia da vontade de Schopenhauer como dispositivo hermenêutico na explicitação de importantes conteúdos temáticos da obra lírica-narrativa de Borges. Começarei, num primeiro momento, por referir, à luz da corrente do pensamento europeu em que decorre a formulação do sistema de Schopenhauer (1788-1860), a determinação do seu conceito de “vontade” e das suas correspondentes implicações ontológicas (ao nível do ser), gnosiológicas (do conhecer) e axiológicas (do agir), para, num segundo momento, utilizar essa reflexão como operador de leitura de alguns tópicos do universo literário de Borges (1899-1986). É pois necessário recuar ao contexto preciso da linguagem filosófica pós-kantiana do séc. XIX para se perceber correctamente a reflexão de Schopenhauer sobre o mundo. Basicamente há que distinguir no seu pensamento – inscrito numa longa tradição que remonta aos começos da filosofia moderna, a Descartes (1596-1650) e, mais remotamente, nalguns pontos, a Platão (c.422-347 a.C.), mas que tem como precursores mais determinantes Berkeley (1685-1753) e Kant (1724-1804) – a vertente eminentemente **idealista** (o mundo como representação), da outra vertente, com aquela orgânica e logicamente articulada, a **realista** (o mundo como vontade). É

importante retomar o fio do pensamento de Schopenhauer no ponto em que ele mais denota ter sido directamente influenciado por Kant para se compreender a distinção a que procede entre a natureza ideal do mundo – *i.e.*, do mundo tal qual ele surge condicionado pela ideia que dele se tem, mundo determinado na sua aparição pela intervenção da consciência do sujeito (mundo tornado presente pelo intelecto, mundo re-presentado) – e a natureza real deste mesmo mundo, *i.e.*, mundo tal qual ele efectivamente é, independentemente da intervenção dessa consciência (mundo essencial, mundo em si). Assim, se, por um lado, e de acordo com a doutrina gnosiológica de Kant-Schopenhauer, tudo aquilo que é objecto de percepção e intelecção, tudo aquilo que constitui o mundo possível e empírico da experiência, só existe para o sujeito, *i.e.*, só se torna presente (só se representa) pelo modo de operar do complexo dispositivo de conhecimento que radica *a priori* no sujeito – modo este que se processa sempre no espaço e no tempo e segundo um princípio de determinação causal –, por outro lado, há que admitir, segundo este raciocínio, a existência de algo real e essencial que não se confina ao domínio da intervenção mental do sujeito, algo exterior à ideação, algo **em si**, que é alheio às condições espaço-temporais e às determinações causais do conhecimento perceptível e possível do mundo. Ora, se se reconhecer, por um lado, que tudo o que é objecto de cognição perceptiva (tudo o que é representável, intuitiva ou abstractamente) mais não é do que o infinito mundo dos fenómenos empíricos determinados por estas condições gerais do espaço, do tempo e da causalidade – que têm a sua origem, segundo Kant-Schopenhauer, na própria estrutura do conhecimento do sujeito –, e se se admitir, por outro, que o que é essencial é algo que não está abrangido ou que não é de modo algum determinado por essas condições formais inerentes à actividade de cognição, então esse algo é totalmente incognoscível e inominável por ser um indefinido exterior ao processo e à esfera de intervenção da mente. Kant definiu aquilo que não está submetido às puras intuições de espaço e tempo e às puras categorias do entendimento (que definem a estrutura cognoscente do sujeito) com o termo de “coisa em si”, noção limite do seu sistema filosófico pela qual designa uma totalidade essencial que o modo de perceber intuitivo e categorial não pode captar e que, por isso mesmo, permanece impenetrável à possibilidade de ser conhecida e inacessível à experiência empírica. A elucidação, a decifração e a refutação da noção de “coisa em si” constituir-se-ia num objecto incontornável da reflexão filosófica pós-kantiana na Alemanha dos finais do século XVIII, primeira metade do século XIX. Designada no seu conjunto por idealismo alemão, essa corrente de pensamento foi protagonizada por filósofos tão diferentes quanto Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1770-1860), os quais, apesar das irredutíveis oposições teóricas, registam o facto comum de terem tomado a filosofia transcendental kantiana (a que diz respeito à determinação subjectiva, *a priori*, das condições do conhecimento possível do mundo) como ponto de partida para a elaboração dos seus sistemas. O pensamento de Schopenhauer manteve-se sempre fiel à distinção assinalada por Kant entre as noções de “fenómeno” e de “coisa em si”, *i.e.*, entre aquilo que é objecto, formal e empírico, do conhecimento possível e o que não o é por permanecer exterior às condições formais do conhecimento possível. Simplesmente, e ao contrário de Kant, Schopenhauer não negou a possibilidade de indicar uma vereda teórica que conduzisse, não à plena cognoscibilidade da “coisa em si” (empreendimento que

a ser concretizado engendraria, em última análise, uma insolúvel contradição em todo o seu sistema filosófico que, precisamente, se constrói com base naquela distinção kantiana), mas a inferir, e conseqüentemente, a identificar a “coisa em si” com a vontade essencial. A seguinte observação de Schopenhauer servirá de introdução à exposição do seu raciocínio que o levou a considerar ser a vontade essencial a “coisa em si”:

O carácter fundamental de todas as coisas é a sua natureza fugaz e a sua transitoriedade. Tudo o que observamos na natureza, desde o metal ao organismo, corrompe-se e degrada-se, em parte devido ao seu conflito com qualquer outra coisa. Como é que então a natureza poderia suportar, num tempo infinito, a manifestação de formas e a renovação dos indivíduos, a infatigável repetição do processo vital, sem se esgotar, a menos que o seu núcleo íntimo não fosse algo de intemporal e de indestrutível, uma coisa em si totalmente diferente dos seus fenómenos, algo de metafísico distinto de tudo o que é físico? Este algo é a vontade em nós e tudo o mais (Schopenhauer, 1974, II: 95).

É, portanto, “em nós” que, segundo Schopenhauer, reside a chave para acedermos à decifração e à compreensão da natureza essencial do mundo. Assim, se, por um lado, a concepção idealista do filósofo alemão surge condensada no axioma “o mundo é a minha representação”, por outro lado, a sua reflexão tendente a definir em que é consiste a realidade essencial do mundo condensa-se na proposição “o mundo é a minha vontade”. O raciocínio que o conduz à postulação desta tese é desenvolvido, segundo diferentes perspectivas e em diferentes contextos da sua obra, mas mais precisamente entre os capítulos 17 e 22 do primeiro volume de *O Mundo Como Vontade e Representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) (1819) e no capítulo 18 do segundo volume dessa obra (1844). Schopenhauer começa por considerar – com algum sentido de humor – que, como filósofo, lhe seria impossível encontrar o significado oculto do mundo – que apenas é conhecido como uma representação se ele próprio fosse somente um sujeito de conhecimento, desprovido de um corpo cujos efeitos sensíveis desencadeiam o processo pelo qual o mundo é percebido e conhecido, isto é, se ele próprio possuísse apenas “uma cabeça de anjo alada sem corpo” (Schopenhauer, 1985: 140). A actividade do sujeito do conhecimento que se dá em cada ser perceptivo tem, pois, como condição necessária a existência de um corpo, e é pela relação particular que mantém com um só corpo que o sujeito do conhecimento, por assim dizer, se individualiza. Ora, como objecto entre objectos, ou como fenómeno entre fenómenos, tal corpo é, para o sujeito do conhecimento individualizado, uma representação entre representações, um fenómeno entre fenómenos, submetido às mesmas leis espaço-temporais, e agindo com a mesma estrita necessidade com que qualquer outro fenómeno age sob a influência de causas exteriores. Só que, como espectador, a relação de conhecimento que o sujeito mantém com o seu próprio corpo individual diferencia-se da relação que mantém com os outros objectos exteriores a ele, na medida em que aqui o corpo, como objecto de conhecimento, não é apenas percebido exteriormente, mas também **interior e imediatamente** nos seus movimentos e no seu agir, como **querendo**. Este conhecimento íntimo do nosso querer (da nossa vontade) traduz-se, pois, na acção e nos movimentos do nosso próprio corpo, uma vez que, “não podemos realmente querer um acto sem constatar imediatamente que ele aparece com um movimento corporal” (*idem*, 141).

Assim, Schopenhauer, mantendo sempre a distinção entre o que é possível ser conhecido no mundo dos fenómenos representáveis e o que é independente das condições da possibilidade de ser conhecido em si –, afirma que, se por um lado, o nosso ser corpo é percebido como objecto imediato do nosso conhecimento subjectivo, por outro lado, e independentemente dessa relação objecto/ sujeito, o nosso ser corpo participa e é portador de algo que em si é essencialmente incognoscível, mas que imediata, interior e subjectivamente revela-se-nos como sendo a nossa vontade. Escreve o filósofo que se não se pode penetrar a partir de fora no ser próprio e íntimo das coisas, uma via partindo de dentro, permanece aberta: “de qualquer modo será uma via subterrânea, uma comunicação secreta que, por uma espécie de traição, nos introduzirá de um golpe na fortaleza contra a qual tinham fracassado todos os ataques dirigidos de fora” (*idem*, 889). A fortaleza é a incognoscível “coisa em si” veladamente percebida como a natureza volitiva do nosso ser, percepção que permite reconhecer, segundo Schopenhauer, a natureza íntima dos demais fenómenos. No entanto, a cognoscibilidade da essência do nosso ser (a vontade) não é completa e adequada, uma vez que ela se revela fenomenicamente no tempo pela percepção íntima e sucessiva que possuímos dos actos protagonizados pelo nosso corpo. Uma vez que as percepções que temos dos nossos impulsos e dos actos da nossa vontade, identificados com a acção do nosso corpo, são dadas à nossa consciência de forma mais imediata do que as demais percepções que possuímos do mundo exterior a nós, pode-se concluir, segundo Schopenhauer, que o que age essencialmente em nós é a vontade, que, por extensão analógica, deve constituir o ser íntimo de todos os demais objectos exteriores a nós.

Com efeito, de cada vez que das obscuras profundidades do nosso ser íntimo surge um acto de vontade na consciência que conhece produz-se uma passagem imediata da coisa em si e não temporal para o fenómeno. Sem dúvida que o acto de vontade não é senão o fenómeno mais próximo e mais nítido da coisa em si, mas daqui decorre que se todos os outros fenómenos pudessem ser conhecidos por nós tão imediata e intimamente seria necessário tomá-los pelo que a vontade é em nós mesmos. É, portanto, neste sentido que eu ensino que a vontade é a essência íntima de todas as coisas e que eu a designo por coisa em si. (*idem*, 890)

Postulada a essência do mundo como sendo a vontade, Schopenhauer empreenderá a tarefa de a estudar à luz desse princípio de explicação metafísica da realidade. Assim, todos os fenómenos que nos são apresentados no mundo mental não são mais, segundo o filósofo alemão, do que manifestações visíveis desta única essência volitiva. Vejamos, para encerrar este primeiro ponto da nossa exposição alguns versos de Borges que testemunham, se não a sua total adesão a esse filosofema, pelo menos ao reconhecimento de nele ter visto “algum rasgo do universo” (Borges, 1984: 258). No último poema do livro *Luna de Enfrente* (1925) intitulado “Versos se Catorze” (*idem*, 73), o Borges lírico, dando expressão ao sentimento de felicidade motivado pelo retorno, depois de uma longa viagem pela Europa, à sua cidade natal, refere-se, no 1º verso da 3ª estrofe à natureza essencialmente volitiva do ser universal, do seguinte modo “y supe en las orillas, del querer, que es de todos”. No poema “La Luna” (Borges, 1984: 818-820), do livro *El Hacedor* (1960), o louvor a este astro é feito, na penúltima estrofe, por implicação da ideia de que a lua é também uma singular manifestação da única essência incognoscível de que participam todos os demais fenómenos visíveis da natureza,

incluindo o próprio ser humano: “Sé que la luna o la palabra luna/ Es una letra que fue creada para/ La compleja escritura de esa rara/ Cosa que somos, numerosa y una”. Assinale-se, de passagem, que o sentido desta estrofe constitui um dos múltiplos exemplos do ensejo borgeano em fazer fundir as oponíveis e irreduzíveis concepções teológicas do teísmo e do panteísmo pelo facto de aludir à lua como uma letra de uma escritura numinosa (o que imediatamente faz sugerir a influência, amiúde reconhecida, da Cabala na sua obra), e intencionalmente criada (obedecendo, portanto, a um plano cosmológico), não por alguém, mas por algo (a vontade em si de Schopenhauer?) que, em si, é uno, mas de que participam os inúmeros seres visíveis. Esse algo é, aliás, impenetrável ao conhecimento, à nomeação verbal, visto que, como é enunciado nos dois primeiros versos da 5ª estrofe deste mesmo poema: “Siempre se pierde lo esencial/ Es una Ley de toda palabra sobre el numen”. A convergência e a tentativa de síntese destas duas irreduzíveis concepções religiosas, que nos é dada pelo alternativo recurso aos pronomes indefinidos “Alguien” e “Algo” para designar o criador do universo, ressoa, igualmente, no soneto “Una Brújula” do livro *El Otro, El Mismo* (1964), cujo primeiro verso do primeiro terceto alude à incognoscível essência do mundo visível:

Todas las cosas son palabras del/ Idioma en que Alguien o Algo, noche y día,/ Escribe esa infinita algarabía/ Que es la historia del mundo. En su tropel // Pasan Cartago y Roma, yo tú, él,/ Mi vida que no entiendo, esta agonía/ De ser enigma, azar, criptografía/ Y toda la discordia de Babel. // Detrás del nombre hay lo que no se nombra;/ Hoy he sentido gravitar su sombra/ En esta aguja azul, lúcida e leve, // Que hacia el confín de un mar tienda su empeño,/ Com algo de relógio visto en su sueño/ Y algo de ave dormida que se mueve. (*idem*, 875)

Esta “agonía/ De ser enigma, azar, criptografía/ Y toda la discordia de Babel”, este modo conflituoso e doloroso de ser que está nas origens desta “infinita/ algarabía/ Que es la historia del mundo”, é outro tópico literário borgeano que, a nosso ver, deixa transparecer uma nítida influência do pensamento de Schopenhauer. É o que passamos a considerar no ponto seguinte.

## 2. A luta da vontade consigo mesma e os duelos borgeanos

Schopenhauer, discípulo crítico, mas assumido de Kant, era-o também crítico mas assumido de Platão. Deste último colheu, nomeadamente, a noção de **Ideia** entendida como a forma pura eterna e universal –, articulando-a com a exposição da sua estética, mas também da sua ontologia. Para o filósofo alemão, as Ideias platónicas são genericamente consideradas como termos definidores dos diferentes e adequados graus da objectivação da **vontade essencial (em si)** no plano espaço-temporal, empírico e individuado **da vontade (representada)**, ou, por outras palavras, as Ideias platónicas são por ele tidas como os protótipos intemporais ou as formas universais dos múltiplos fenómenos da natureza, espécie de matrizes a-temporais e a-espaciais, ontologicamente determinadas pela vontade, em si incognoscível, mas também ontológica e funcionalmente determinantes em relação às infinitas manifestações fenoménicas, individuadas e percíveis dessa vontade no mundo da representação. Ora, segundo o filósofo, a finalidade que nos é dada observar nas múltiplas e engenhosas formas com que os organismos se desenvolvem, a adaptação recíproca dos diferentes fenómenos, a interdependência entre os mundos orgânico e inorgânico, toda esta espantosa orquestração da

natureza visando garantir a sobrevivência e a reprodução da vontade generalizada de viver processa-se, necessariamente, numa escala mínima de harmonia, imprescindível à existência do mundo e às espécies que o habitam. Para Schopenhauer, a manifestação graduada e aperfeiçoada da vontade no mundo fenomênico, desde a matéria bruta até à matéria inteligente (o homem), procede por efeito de um essencial conflito mediante o qual os graus ou níveis (as Ideias) superiores da vontade essencial assimilam, transformam e subordinam os graus ou níveis inferiores. A única vontade essencial fragmenta-se em diferentes Ideias cujas infinitas derivações fenomênicas adquirem, em resultado desse conflito, um novo e superior carácter relativamente às manifestações fenomênicas situadas num nível inferior. Na prática, o resultado deste combate em que os diferentes fenómenos mecânicos, físicos, químicos e orgânicos disputam entre si a matéria para fazerem manifestar a sua “Ideia”, *i.e.*, a sua forma, é a luta que se observa na natureza. Esse conflito, segundo Schopenhauer, manifesta-se a todos os níveis, verificável, logo, no antagonismo que opõe a força da gravidade à resistência oferecida pela matéria, mas também na oposição mais geral entre a força centrífuga e a força centrípeta, até à luta no reino animal e humano:

Pode-se seguir esta luta através de toda a natureza: (...) esta luta não é em si mais do que a manifestação deste divórcio da natureza consigo mesma. No mundo animal esta luta irrompe da maneira mais significativa: os animais alimentam-se de plantas, e cada indivíduo, no reino animal, serve de alimento e é presa de um outro; (...) Deste modo, a vontade de viver refaz-se constantemente da sua própria substância e, sob as diversas formas de que se reveste, constitui-se no seu próprio alimento. (Schopenhauer, 1985: 195)

Ora, se em todos os graus da manifestação da vontade na natureza ela revela esse dissentimento consigo mesma, é evidente que tal conflito também se reproduz ao nível da sua manifestação viva e inteligente mais elaborada, isto é, ao nível da forma ou da espécie humana. Por via desta explicação sobre a manifestação da essência volitiva no mundo fenomênico, Schopenhauer logra explicar a raiz dos conflitos pessoais-humanos e, em mais larga escala, dos conflitos sociais e das lutas entre os povos, de que a história da humanidade fornece intermináveis exemplos.

A obra narrativa de Borges encerra um manancial de exemplos em que os conflitos humanos, nas suas mais cruas e diversificadas matizes, fazem revelar este intrínseco divórcio da vontade geral de viver do homem. O livro de contos *El Informe de Brodie* (1970) fornece-nos significativo material de análise deste tópico borgeano. Por exemplo, “El Encuentro” versa a enigmática manipulação das vontades individuais pela transmigração do ódio atávico, “El Duelo” a fina, obsessiva, mas estimulante competição estética entre duas artistas plásticas, “El Otro Duelo” o recíproco ódio irracional entre dois gaúchos levado ao paroxismo da disputa pela vitória *post-mortem* de um sobre o outro. No essencial, são contos cujas respectivas tramas narrativas podem ser iluminadas pelo foco teórico da doutrina metafísica da vontade de Schopenhauer. “Guayaquil” é, porém, como veremos, o conto que mais explicitamente incorpora os fundamentos dessa doutrina na enunciação que faz do tema da rivalidade, protagonizada, no contexto, por dois académicos eruditos, implicando, portanto, como cenário ficcional, o rarefeito ambiente do mundo universitário. Se a sofisticada competição entre duas artistas plásticas de “El Duelo” e a primária e cruel rivalidade de dois “gaúchos” de “El Otro Duelo” representam em comum a ideia da inevitável luta humana como a adequada

expressão de um insolúvel antagonismo que radica, segundo Schopenhauer, no modo como se manifesta a essencial energia volitiva do mundo e da vida em geral, “Guayaquil” é uma outra variação do tema da rivalidade que, processando-se dentro dos limites da urbana cortesia, regista, no entanto, uma diferença em relação a “El Duelo” e “El Otro Duelo”: o resignado auto-reconhecimento da derrota pessoal por um dos participantes do litígio. Dois historiadores, que não desdenham a imprescindível utilização de galicismos no seu discurso oral, no que obviamente pode ser lido como uma ironia borgeana ao estilo enfatuado de que se serve uma certa linguagem académica, disputam entre si a execução de uma missão oficial a decorrer fora do país em que leccionam: a de transcrever e fixar criticamente um conjunto de epístolas do libertador da América do Sul, Simon Bolívar. Desse conjunto epistolar apenas uma carta possuía efectivo interesse histórico, pois nela se revelava “la entrevista de Guayaquil, en la que el general San Martín renunció a la mera ambición y dejó el destino de América en manos de Bolívar” (Borges, 1984: 1066). Pelo acordo diplomático firmado entre o governo argentino e o proprietário das cartas, estas seriam entregues a um especialista universitário, delegado do governo, que deveria recolhê-las em Sulaco para posterior publicação em Buenos Aires, a cidade onde residia o historiador argentino incumbido dessa missão. Na estrutura discursiva do conto, cabe justamente à personagem deste historiador a função de narrar ulterior e ironicamente o contexto da acção e os acontecimentos de que foi um dos principais protagonistas. Não chegando nunca a auto nomear-se, o narrador conforma-se assim à intenção comunicada no início do seu relato de deixar de ser o actor de um acontecimento biográfico para passar a ser espectador – o historiador – onisciente, impessoal e imparcial de si mesmo. Ora, quando tudo indicava que seria ele próprio o executor daquele encargo oficial, que coroaria a sua carreira académica, eis que, por presuntiva ignorância da decisão tomada pelo governo, surge outro candidato, proposto pela “universidade del Sur” (*idem*, 1063), o doutor Zimmerman. Uma vez que o narrador historiador já tinha sido oficialmente indigitado para estudar as cartas de Bolívar, Zimmerman, *a priori*, não tinha qualquer hipótese de vir a realizar a missão. Contra ele pesava ainda a desvantagem do preconceito oficial nacionalista de ser um cidadão originariamente estrangeiro, checo de origem judaica que se naturalizara argentino em consequência da perseguição do regime nazi. Da obra de Zimmerman, o narrador apenas conhecia dois ensaios polémicos, ignorando, portanto, os seus méritos como historiador erudito. Com o fim de evitar “el espectáculo ingrato de dos universidades en desacuerdo” (*ibidem*), o ministro havia sugerido ao narrador que este se encontrasse com Zimmerman para o pôr ao corrente da decisão já tomada. Antecipando-se à iniciativa do historiador argentino, Zimmermann anuncia por telefone que o visitaria às seis da tarde. Os primeiros gestos do encontro são relatados como tendo sido reconhecidamente governados por um infantil sentido de emulação “Yo mismo, con sencillez republicana, le abrí la puerta y lo conduje a mi escritorio particular. [...] al saludarnos, comprobé con satisfacción que yo era el más alto, e inmediatamente me avergoncé de tal satisfacción, ya que no se trataba de un duelo físico ni siquiera moral, sino de una *mise au point* quizá incómoda” (*idem*, 1063-1064). Feitas as mútuas apresentações, Zimmermann, num diálogo de ocasião, comete logo uma imprecisão histórica ao soletrar erradamente o nome do herói que tinha decidido a batalha de Junín, evento crucial na história da libertação da América do Sul. Esse erro



foi prontamente rectificado pelo narrador, se bem que o desenrolar do colóquio lhe tivesse criado a suspeita de ter sido deliberadamente cometido e fizesse parte da estratégia de afirmação do plano do seu interlocutor. Depois, Zimmermann ao olhar para as lombadas na estante disse: “– Ah, Schopenhauer, que siempre descreyó de la historia (...). Esa misma edición, al cuidado de Grisebach, la tuve en Praga, y creí envejecer en la amistad de esos volúmenes manuales, pero precisamente la historia, encarnada en un insensato, me arrojó de esa casa y de esa ciudad” (*idem*, 1064). O diálogo cortês travado em seguida definiria as posições dos adversários: apesar de ter comunicado objectivamente de que fora ele o indigitado para a missão oficial de se deslocar à cidade de Sulaco para transcrever e fixar a edição das cartas de Bolívar, o narrador sentia-se ultrapassado por uma indómita vontade do seu colega-oponente que, parecendo ignorar tal informação, chamava a si a certeza dessa tarefa, a ponto de utilizar um discurso em que se assumia já como o real executor de uma missão para a qual não tinha sido indigitado: evocando argumentos de natureza consanguínea, Zimmermann cortesmente comunicava a sua inveja pelo seu interlocutor não ter de realizar a penosa tarefa de se deslocar a Sulaco para examinar as cartas. “Ni un desafío ni una burla se dejaba trans lucir en esas palabras eran ya la expresión de una voluntad, que hacía del futuro algo tan irrevocable como el pasado. Sus argumentos fueron lo menos; el poder estaba en el hombre, no en la dialéctica” (*idem*, 1065). E a sequência do diálogo põe de manifesto um jogo subtil de afirmações e respostas feitas na base do mútuo reconhecimento que os dois interlocutores possuíam da doutrina metafísica da vontade de Schopenhauer, conhecimento esse que não deixava a menor dúvida, a ambos, de quem seria o vencedor e o vencido daquela insólita e refinada contenda. A misteriosa entrevista de Guayaquil, ocorrida no passado, e na qual dois homens, o general Bolívar e o general San Martín, tinham disputado a liderança da guerra de libertação do continente sul americano, ressoava e reproduzia-se agora de modo diferido na disputa entre dois historiadores pela fixação crítica do documento em que Bolívar revelava, verdadeira ou apocrifamente, os detalhes do histórico encontro com o seu adversário San Martín. Manipulando subtilmente uma tese de Schopenhauer que considera a chefia política e militar como sendo assumida por aquele que manifesta e preserva uma vontade ou energia superiores em relação aos adversários, Zimmermann alega a seu favor, para justificar o facto de ter de ser ele o executante da missão oficial, um argumento de teor competitivo: o facto de a interpretação histórica sustentada pelo seu oponente, isto é pelo personagem narrador, relativa à contenda havida em Guayaquil entre os dois generais, inclinar-se a apresentar razões políticas e morais que justificavam a causa do derrotado, isto é a causa de San Martín, e não a causa do ganhador, isto é a de Bolívar. Já resignado na sua derrota, o narrador, para não fazer frente a Zimmermann, interroga-o sobre a razão que o levava a considerar apócrifas as cartas de Bolívar. “Que sean de puño y letra de Bolívarme contestóno significa que toda la verdad esté en ellas. Bolívar puede haber querido enganar a su corresponsal o, simplemente, puede haberse engañado. Usted, un historiador, un meditativo, sabe mejor que yo que el misterio está en nosotros mismo, no en las palabras” (*idem*, 1066). Este mistério a que se refere Zimmermann, e que radica em nós, é precisamente a insondável afirmação volitiva do nosso carácter empírico, utilizando a terminologia de Kant-Schopenhauer, a vontade que todo o ser humano revela nos seus actos, com maior ou menor grau de energia, e



que, ao exceder a satisfação da necessidade da auto-sobrevivência, se manifesta em alguns indivíduos de forma exorbitantemente dominadora e prepotente

Zimmermann sentenciou:

– Dos hombres se enfrentaron en Guayaquil; si uno se impuso, fue su mayor voluntad, no juegos dialécticos. Como usted ve, no he olvidado a mi Schopenhauer.

(...)Usted – respondíhabló de la voluntad. En los Mabinogion, dos reyes juegan al ajedrez en lo alto de un cerro, mientras bajo sus guerreros combatem. Uno de los reyes gana el partido; un jinete llega con la noticia de que el ejército del otro ha sido vencido. La batalla de hombres era el reflejo de la batalla del tablero.

– Ah, una operación mágicadijo Zimmermann.

O la manifestación de una voluntad en dos campos distintos. (*idem*, 1066-1067)

E o conto termina com a assumida declaração da derrota do nosso narrador, e a notícia de que Zimmermann, antes do encontro já possuía a convicção de que seria ele o indigitado, a ponto de já trazer consigo o bilhete de avião para o estrangeiro. “Al salir, volvió a detenerse ante los tomos de Schopenhauer y dijo: Nuestro maestro, nuestro común maestro, conjeturaba que ningún acto es involuntario. Si usted se queda en esta casa, en esta airosa casa patricia, es porque íntimamente quiere quedarse. Acato y agradezo su voluntad” (*idem*, 1067). Como comentário final a este conto, diremos que nele se espelha exemplarmente o influxo da tese de Schopenhauer que postula que a vontade, a essência do mundo e da vida, na sua objectividade suprema sob a ideia de homem, é portadora do mesmo intrínseco divórcio que revela em todos os seus outros graus de objectivação, divórcio esse que é verificável na luta pela sobrevivência e pela dominação que os seus fenómenos vitais continuamente empreendem entre si. Ao nível estrito do comportamento humano, esse conflito pode revelar-se segundo diversas matizes, desde o mais violento e primário ódio entre os homens, de que o conto de Borges “El Otro Duelo” serve de exemplo paradigmático, até às mais subtis formas de rivalidade intelectual, sem dúvida mais produtivas, e a que os domínios da acção artística e da investigação científica não são alheios, e de que servem como exemplo os temas dos contos “El Duelo” e “Guayaquil”. Relativamente a este último, resta acrescentar que essa profunda discórdia essencial, que se projecta na ordem desordenada de que nos fala a teoria e a nova ciência do caos e que antes de ter sido formulada como tese científica já fora literariamente representada no conto de Borges “La Biblioteca de Babel”, que essa discórdia, dizíamos, é emblematicamente protagonizada por dois historiadores (para mais discípulos de Schopenhauer), ou seja, é protagonizada por aqueles que têm o encargo teórico de relatarem o processo da discórdia humana, que é, afinal, a matéria principal do seu ofício.

### **3. A justiça eterna de Schopenhauer e a identidade essencial dos contrários na obra narrativa de Borges**

Para Schopenhauer, se o mundo é como é, é porque a vontade, em sentido universal, o quer assim; ela é simultaneamente a actriz e a espectadora, a responsável e a vítima do sofrimento que acompanha a sua manifestação. A sua inteira e exclusiva afirmação em inúmeros seres individuais (em inúmeros fenómenos) traduz-se na perpétua luta que entre si eles travam, luta essa que apenas visa assegurar a sua própria sobrevivência, significando isso que ela é fundamentalmente condicionada pela necessidade

de assegurar a exclusiva e limitada vontade de viver individual. Ao nível da espécie humana, essa luta pode alcançar, pelo uso perverso que o homem pode dar à sua faculdade racional, a dimensão atroz da crueldade deliberadamente pensada. Mas a razão pode também ser utilizada para atenuar a deflagração dos conflitos e ser mobilizada para impedir o exercício da violência gratuita. Foi precisamente para dissuadir a prática de futuras acções violentas e injustas que a razão humana, segundo o filósofo, criou e desenvolveu instituições que administram, por via das noções de recompensa e da punição, a justiça temporal. A justificação racional do exercício dessa justiça e do direito que lhe assiste em punir consiste apenas nisso: em que pela retaliação se procura evitar a deflagração, no futuro, de um crime similar ao que foi cometido no passado. É, portanto, com base na previsão da ocorrência de um potencial acto injusto que o direito de castigar é racionalmente justificável, uma vez que ele promove o temor da punição que pode dissuadir a prática da injustiça. Se o direito de punir não fosse fundamentado nesta previsão racional do futuro, então “(...) qualquer castigo, qualquer punição infligida a um delito seria injustificável, não fazendo senão acrescentar pura e simplesmente um segundo mal ao primeiro” (Schopenhauer, 1985: 441). Mas existe outra justiça que, pelo facto de não estar submetida ao tempo, Schopenhauer designa por eterna; menos falível, menos exposta ao erro do que aquela que é exercida pelos homens, e que é decretada, digamos assim, pela essência da vida cósmica universal, a vontade. A palavra justiça pode nesta perspectiva, relativa à incomensurável ideia de eternidade, induzir em erro; ela não envolve a ideia de retaliação nem pretende designar a ideia da negação da injustiça. Na justiça eterna os termos semânticos oponíveis, da transgressão e punição, representativos de situações humanas contrárias, não são funcionalmente pertinentes. Na justiça eterna, afecta à indeterminação da “coisa em si” que é incompreensível à inteligência que rege o mundo dos fenómenos, aqueles dois termos, da transgressão e punição, ou da ofensa cometida e da ofensa recebida, não são duas operações distintas movidas por agentes em situação contraditória; paradoxalmente são constituintes de uma mesma unidade indecomponível e integrante. Dizemos paradoxalmente, porque para o entendimento e para a razão humanas, para o procedimento comum de perceber e de pensar o mundo, aquele que transgride, aquele que ofende a integridade física ou moral de outrem, aquele que distende a sua vontade de viver para além dos limites da sua pessoa e nega essa mesma vontade noutro indivíduo é necessariamente diferente deste outro indivíduo. Porém, se intuir que ambos são apenas duas manifestações de uma única e mesma essência volitiva, se for rompida a ilusão que o véu do conhecimento espaço-temporal projecta sobre a identidade essencial do ser, fragmentando-o em inúmeros fenómenos, numa palavra, se se perscrutar para além do princípio da individuação, então, aquele que o fizer compreenderá a inextricável unidade daquilo que se apresenta perceptiva e racionalmente como sendo contrário e em posição de contradição; compreenderá que a assunção activa da justiça universal implica chamar a si a responsabilidade que lhe cabe nas misérias que são inerentes à vontade geral de viver, e da qual participa apenas como um fenómeno individual.

Aquele que alcançou este conhecimento, compreende que a distinção entre o indivíduo que provoca o mal e aquele que o sofre é uma simples aparência que de modo algum diz respeito à coisa em si, e que esta, a vontade, vive em ambos. Só que esta vontade, iludida

que está pelo entendimento que serve, desconhece-se a si mesma; num dos indivíduos que a manifesta procura aumentar o seu bem estar ao mesmo tempo que no outro produz um excesso de sofrimento; com a sua violência crava os dentes na sua própria carne sem saber que é a si mesma que se dilacera, revelando deste modo, e em virtude da individuação, a hostilidade interior de que a sua essência é portadora. O atormentador e o atormentado são apenas o mesmo. Aquele engana-se ao crer que não participa da tortura, e este engana-se ao crer que não participa da crueldade. (*idem*, 446-447)

Para Schopenhauer, a intuição profunda (não o seu saber abstracto) desta noção de justiça eterna traduz-se pelo auto-reconhecimento de que a injustiça e o sofrimento padecidos no mundo não são alheios nem exteriores ao próprio indivíduo, o qual, elevando-se acima do princípio da individuação, não se crê isento da responsabilidade dessa dor, visto que sabe que ela é inerente à própria vontade de viver de que ele é apenas uma singular manifestação. Na prática, tal intuição revela-se por uma activa e desinteressada conduta virtuosa em prol dos outros seres, e que, levada às últimas consequências, conduz ao estado de santidade. Por outro lado, o filósofo alemão esclarece nesta linha de pensamento que o mito de origem religiosa hindu da transmigração das almas, fundado na ideia do exercício de uma impiedosa justiça universal, ideia essa que se traduz na promessa de uma encarnação física que a alma individual assumirá em vidas materiais futuras, e cujo maior ou menor grau de perfeição é justamente determinado pelo nível de consciência moral revelado em vidas anteriores, é uma explicação simplificada e popularizada da verdade inacessível à grande maioria das pessoas contida na noção de justiça eterna.

É precisamente a ideia da identidade dos opostos, inerente a esta noção de justiça eterna, que é acolhida pelo génio fabulador de Jorge Luis Borges para convertê-la no tema dominante de muitas das suas narrativas. O conto “Los Teólogos” do livro *EL Aleph* é um magnífico exemplo deste tópico borgeano de inspiração ou de confluência com este capítulo da filosofia de Schopenhauer. Como em outras suas narrativas também aqui a ficção vai a par da erudição, a imaginação a par da razão, a fábula a par da realidade histórica. Como em outras suas narrativas, também aqui, e por recurso à lei da causalidade, o tema fabular é precedido e introduzido pelo relato de acontecimentos (neste caso históricos) que com ele se relacionam por um ténue fio de significação doutrinal. Tudo começa com a notícia de que um exemplar do livro *Civitas Dei* de Santo Agostinho, que contém no capítulo XX uma impugnação da doutrina platónica da cíclica repetição do tempo, sobrevivera aos escombros e às cinzas dos livros queimados de uma biblioteca monástica destruída pela ira das invasões bárbaras. “Un siglo después, Aureliano (...) supo que a orillas del Danubio la novíssima secta de los monótonos (...) profesaba que la historia es un círculo y que nada es que no haya sido y que no será (...). Todos temían, pero todos se confortaban con el rumor de que Juan de Panonia, (...), iba a impugnar tan abominable herejía. Aureliano deploró esas nuevas, sobre todo la última” (Borges, 1984: 550). Estão assim introduzidos os nomes dos rivais desta singular contenda; dois teólogos disputam entre si a defesa do dogma da doutrina oficial da igreja contra os desvios dos heréticos. Aureliano prontificou-se a escrever a sua refutação contra a seita herética, não tanto pela indignação religiosa que esta lhe causava, mas pela competição que no íntimo mantinha com Juan de Panonia. “Nueve días le tomó ese trabajo; el décimo, le fue remitido un traslado de la refutación

de Juan de Panonia” (*idem*, 551). Concisa, objectiva e pertinente, a derrogação deste teólogo continha o que de essencial o dogma oficial da igreja sustentava contra a doutrina do tempo circular, e que a prolixidade e erudição do tratado de Aureliano não lograva satisfazer. Juan de Panonia seria o eleito por um concílio de eclesiásticos para impugnar os falsos argumentos dos monótonos: “su docta y mesurada refutación bastó para que Euforbo, heresiarca, fuera condenado a la hoguera. 'Esto ha ocurrido y volverá a ocurrir', dijo Euforbo. 'No escendéis una pira, encendéis un laberinto de fuego (...)'. Esto lo dije muchas veces. Después gritó, porque lo alcanzaron las llamas” (*idem*, 552). Como no conto *El Otro Duelo*, os teólogos, apesar de militarem no mesmo campo doutrinal, continuaram a sua recíproca guerra secreta, levados pelo orgulho intelectual e pelo afã de se superarem um ao outro nos especiosos requisitórios, anátemas, e tratados que foram redigindo em defesa da sua mesma igreja. As palavras repetidas do herético Euforbo revelar-se-iam finalmente proféticas. Uma outra heresia difundiu-se, nesse tempo, por toda a cristandade. “La historia los conoce por muchos nombres (especulares, abismales, cainitas), pero de todos el más recibido es histriones, que Aureliano les dio y que ellos con atrevimiento adoptaron” (*ibidem*). Esta nova heresia não foi, porém, doutrinalmente homogênea, ainda que as suas diferentes seitas, com as suas diferentes concepções do sagrado, se tivessem unido pela mesma blasfema predicação contra o Deus cristão. Algumas comunidades professavam o ascetismo; outras, recusando a ideia de que o tempo se repetia, acreditavam no fim do mundo, quando ele esgotasse a cifra das suas possibilidades, e cultivavam a depravação e a infâmia, sustentando que essa era a obrigação do justo que queria ver acelerado a vinda do Senhor; outras, ainda, criam na falsidade de tudo o que se vê, pois a verdadeira realidade estaria no céu. “Quizá contaminados por los monótonos, imaginaron que todo hombre es dos hombres y que el verdadero es el otro, el que está en el cielo” (*idem*, 553). Os hereges da diocese de Aureliano eram dos que professavam a ideia de que o tempo não se repete. Já se antevê o desfecho do conto. No relatório que enviou para Roma, Aureliano, para impugnar essa ideia, e porque a inspiração não lhe foi pródiga, socorreu-se, involuntariamente e auxiliado pela memória, de um juízo alheio, que confirmaria ser da autoria de Juan de Panonia, e que este, dois anos antes, fizera publicar no seu tratado contra os monótonos. Neste novo contexto religioso, o feitiço virava-se contra o feiteiro, e os argumentos que Panonia tinha congeminado em prol da ortodoxia eram agora objectivamente consentâneos com o espírito dos evangelhos histriónicos. Aureliano, inquietado por esta descoberta, não cometeu a impudicícia de denunciar liminarmente o seu rival. “La incertidumbre lo atormentó. (...) Imploró el socorro divino. Aureliano conservó las palabras, pero les antepuso este aviso: Lo que ladran ahora los heresiarcas para confusión de la fe, lo dijo eneste siglo un varón doctísimo, con más ligereza que culpa” (*idem*, 554). O seu “generoso” escrúpulo não foi, porém, atendido pelos vigilantes inquisidores da fé. O teólogo Juan de Panonia foi acusado de herético. Um trágico acontecimento, motivado por uma facciosa interpretação de um ditame histriónico, e de que resultara a morte de uma criança, viria a agravar a severidade da sentença dos juízes de Juan de Panonia. “Aureliano presenció la ejecución, porque no hacerlo era confesarse culpable. (...) la hoguera iba a llevárselo, cuando Aureliano se atrevió a alzar los ojos. Las ráfagas ardientes se detuvieron; Aureliano vio por primera y última vez el rostro del odiado. Le recordó de alguien, pero no pudo pre-

cisar el de quién” (*idem*, 555). Não só a profecia do herege Euforbo se realizava, confirmando a pertinência da doutrina que ele próprio professara acerca da cíclica repetição dos acontecimentos, como também ela se cumpria na pessoa do verdugo, do seu inquisidor, Juan de Panonia. A identidade essencial dos opostos rompia o véu do conhecimento espaço-temporal, e os dois, verdugo outrora, supliciado agora, constituíam as duas faces de um mesmo ser sofredor. Euforbo tinha sido condenado pelos argumentos de Panonia, mas Panonia, por sua vez, haveria de ser vítima de uma situação prevista pela doutrina herética de Euforbo, isto é, haveria de ser vítima não só dos seus argumentos contra Euforbo, mas dos argumentos sustentados por aquele que condenara ao suplício. Atormentado por ter sido ele o delator do seu rival, Aureliano peregrinou de cidade em cidade e envelheceu procurando justificar-se e retractar-se desse seu acto que lhe trouxera a ambicionada mas, afinal, pérfida vitória de que resultara a sua presente derrota espiritual. Fora ele o algoz de Panonia, mas agora era, em consciência, a vítima do mal que lhe tinha provocado. Ao consentir que tivessem aniquilado o outro, tinha preparado, sem saber, a sua própria aniquilação. Nesse sentido, é lícito interpretar a passagem textual em que o narrador afirma que Aureliano viu no rosto do supliciado Panonia a imagem de alguém que não lhe foi possível identificar como sendo uma subtil alusão à visão que Aureliano teve do seu próprio rosto. E a coincidência ou identidade dos opostos torna-se ainda mais evidente: Aureliano, delator, vê-se na face do denunciado; Aureliano, impugnador, reitera uma das doutrinas dos impugnados histriões, que afirmavam ser todo o homem dois homens e que os seus actos projectavam um reflexo invertido, de tal forma que se um deles sentenciava o outro era sentenciado; Aureliano, teólogo inquisidor, é simultaneamente, a vítima desse seu encargo, mas é também o histrião e, ironicamente, na hora da morte, é também o monótono que perseguira em competição com Panonia, uma vez que é vítima daquilo que essa heresia sustentava; *i.e.* vítima da cíclica repetição do tempo e dos acontecimentos.

En Hibernia, en una de las chozas de un monasterio cercado por la selva, lo sorprendió una noche, hacia el alba, el rumor de la lluvia. Recordó una noche romana en que lo había sorprendido, también, ese minucioso rumor. Un rayo, al mediodía, incendió las árboles y Aureliano pudo morir como había muerto Juan.

Al final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso; Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona. (*idem*, 556)

Este mesmo tópicus da identidade dos opostos, ou da luta da vontade consigo mesma, relacionada com a noção de justiça eterna do filósofo alemão, desponta com evidente brilho literário noutros contos de Borges, como por exemplo “El Acercamiento a Almotásin”, em que o buscador é o mesmo que é buscado, “La Muerte y la Brújula”, em que o investigador detective revela-se como sendo a vítima da investigação, “Tema del Traidor y del Héroe” e “La Forma de la Espada”. No entanto, todos esses contos revelam uma diferença em relação à concepção narrativa de “Los Teólogos” e que con-

siste em atribuir a uma única personagem a reversibilidade das funções contrárias, isto é, que consiste em fazer convergir num só protagonista a identidade essencial dos opostos. Eis as implicações literárias borgeanas da noção de justiça eterna e universal de Schopenhauer, noção que constitui, como julgámos ter demonstrado, um inesgotável manancial inspirador para a efabulação narrativa do escritor argentino, mas, sobretudo, noção filosófica de vastas e profundas implicações axiológicas e éticas. Proveniente do juízo que proclama a unidade essencial de tudo o que existe, a noção de justiça universal afigura-se-nos, também ela, teoricamente portadora de uma unidade de ideias contrárias, pois se, por um lado, faz evidenciar a ideia dessa intrínseca unidade essencial de tudo o que existe (a vontade) e nessa medida pode induzir, quando profundamente intuída, à acção virtuosa e desinteressada em prol dos outros, por outro lado, concerne uma essência (a vontade em si) que nos é desconhecida, mas que para se manifestar produz sempre a injustiça. Neste último sentido, a noção de justiça universal/ eterna pretende significar a ideia da justa distribuição da injustiça, ou seja, refere a impiedosa ordem que governa a desordenada manifestação do que é essencial. É aliás nesta perspectiva que Schopenhauer a relaciona com a interpretação religiosa transcendente e simplificada da transmigração das almas. A dificuldade de explicitação teórica desta noção fundamental do pensamento de Schopenhauer não impede, porém, a compreensão de que é a partir dela que o filósofo deduz o argumento final do seu pensamento, relacionado com o fenómeno humano da santidade, argumento este que também encontrou ressonâncias na obra literária de Borges, e que, se for dada a ocasião, desenvolveremos numa próxima oportunidade.

**BIBLIOGRAFIA**

- BORGES, Jorge Luis (1984), *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecê.
- HARTMAN, Nicolai (1983), *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Trad. J. G. Belo, Lisboa, Gulbenkian.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1985), *Le Monde comme Volonté et Représentation*, Trad. A. Burdeau, Paris, P.U.F.
- \_\_\_\_\_ (1974), *Parerga and Paralipomena*, Vol. II, Trans. E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon.



